

Taylor: otra vez y a pesar de sus críticos

A propósito de un ensayo de Carlos B. Gutiérrez

Delfin Ignacio Grueso
Departamento de Filosofía
Universidad del Valle

Los grupos que se apersonan de los intereses de etnias y religiones minoritarias o que tratan de superar la subordinación por razones de género, 'raza' u orientación sexual, van ganando, en las sociedades actuales, una visibilidad y un creciente protagonismo que se transforma en presión sobre las agendas políticas y legislativas. Unas veces demandando igualdad e integración y otras defendiendo la diferencia y la independencia, todos apuntan a cambiar las relaciones que el Estado y el resto de la sociedad han mantenido con esos sectores a través de estructuras de poder y de muy ancladas prácticas sociales. Y, en tanto se ven compelidos a responder a estas demandas con soluciones moralmente correctas y jurídica y políticamente viables, gobiernos y legisladores vuelven los ojos a la academia donde también, a veces, se articulan discursivamente algunas de esas demandas. Al tenor de esa doble exigencia, la academia ha sentido que se desbordan sus tradicionales canales disciplinares y se ha visto obligada a responder con espacios transdisciplinares como los estudios culturales, los estudios de género, los institutos de resolución de conflictos, los observatorios de procesos migratorios y de situaciones de violencia sobre las minorías religiosas, y otros similares. Sólo en espacios así, al parecer, es posible articular osadas agendas investigativas, sopesar integralmente nuevas categorías y someter a valoraciones cruzadas las nuevas demandas. La filosofía, campo muy específico de la academia, acusa el impacto de ese proceso principalmente en esa dimensión práctico-racional de carácter normativo que llamamos filosofía política y, en general, en las agendas filosóficas que se ocupan de evaluar la Modernidad y sus supuestos de base, así como en aquellas que han venido ocupándose del tema de la identidad. Un texto testimonial de ese impacto, que pone en contacto esas varias agendas, es *La política del reconocimiento*, de Charles Taylor.

Siendo un texto menor, si tomamos en cuenta el conjunto de la obra tayloriana, este ensayo bien pronto se erigió, con sobrados méritos, en un lugar de referencia obligada para quienes han abordado la cuestión de cómo responder en justicia a las demandas de esos que ahora se llaman 'colectivos identitarios'. Estimuló un debate que atravesó la última década del siglo pasado y que aún hoy alindera, de un lado, a quienes se niegan a sacrificar la (en parte sólo prometida, en parte ya alcanzada) neutralidad estatal liberal frente a las culturas y religiones, sacrificando de paso la

autonomía del individuo y la primacía de sus derechos y, de otro, a quienes, aun dentro del liberalismo pero sobre todo fuera de él, reconocen alguna validez moral a las demandas hechas por esos colectivos para, en razón de ellas, matizar esa pretensión de neutralidad y esa defensa a ultranza del individuo. Entre los pensadores del primer tipo podemos identificar a Chandras Kukathas y Giovanni Sartori y entre los del segundo a John Rawls, Jürgen Habermas y Will Kymlicka. Una variable muy concreta del segundo tipo, la que interpreta la demanda de hacer justicia a los colectivos identitarios como una *demanda de reconocimiento*, vincula a hegelianos y teórico-críticos. Ejemplo del primer grupo es el mismo Taylor y del segundo Iris Marion Young y, parcialmente, Nancy Fraser. Axel Honneth, un teórico-crítico de nuevo cuño, distinto de Habermas y, también, de Iris Marion Young y de Nancy Fraser, es quien mejor ha desarrollado las intuiciones básicas expresadas por Taylor en *La política del reconocimiento*.

El propósito de este artículo, una modesta contribución al homenaje que aquí se le rinde al profesor Carlos B. Gutiérrez, no es hacer un balance de ese debate. Se trata más bien de retomar, como inspiración para una nueva valoración, la defensa que el filósofo bogotano hizo del mencionado ensayo de Taylor, cuando aquel cumplía diez años de escrito. Me refiero al artículo “¿Qué quiso decir Charles Taylor?”¹. El sentido de la defensa de Carlos B. Gutiérrez, en ese momento, se lo daban las críticas que entonces estaba recibiendo Taylor, encabezadas por el más bien virulento –bien que lúcido– ataque del filósofo italiano Giovanni Sartori². Gutiérrez, sin duda motivado por el tono de Sartori (aunque no se detenga en este autor), se muestra más interesado en responder a Habermas, el autor de la otra crítica de peso en ese momento, y aprovecha la oportunidad para articular sus afinidades hermenéuticas con el filósofo canadiense y presentar sus críticas a la tolerancia y al procedimentalismo, basados ambos en la pretensión de neutralidad del Estado liberal; críticas que ha venido desarrollando en varios textos y presentando en varios escenarios académicos.

Hoy la defensa de Taylor –si todavía tiene algún sentido defender un texto que cumplió ya una inobjetable función en ciertos círculos y que inspiró nuevas agendas filosóficas– pasa por valorar el entendimiento que sobre las culturas y el reconocimiento aquel proyectaba, dada la importancia que ambos términos vinieron a cumplir en el ulterior desarrollo filosófico del tópico. Eso es, al menos, lo que propongo aquí: volver sobre el entendimiento tayloriano de las culturas necesitadas de justicia y sobre la idea de que, hacerles justicia a esas culturas, es, ante todo, reconocerlas (incluso que la justicia consiste en otorgarles a todas el mismo reconocimiento, algo que, en sentido estricto, Taylor nunca dijo).

Como referencia y guía prefiero tomar la crítica de Gerd Baumann (“¿Qué es lo que el

1 Carlos B. Gutiérrez, “¿Qué quiso decir Charles Taylor?”, *Temas de filosofía hermenéutica*, Universidad de los Andes. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002.

2 Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, 2001.

profesor Taylor debería 'reconocer'?"³), quien detecta, a este respecto, dos problemas en Taylor: que su concepto de reconocimiento es muy amplio y su concepto de cultura es muy estrecho; o, más concretamente, que "trata el reconocimiento como algo complicado y con múltiples facetas, aunque trata la identidad cultural como algo simple y unidimensional"⁴. Trataré de mostrar que, con referencia al reconocimiento, Taylor más bien señaló un 'insinuante vacío' que vino a ser llenado por desarrollos filosóficos posteriores (Young, Fraser y, ante todo, Honneth) y que ha terminado por constituirse en un nuevo modo de entender la justicia (cuyo verdadero alcance, sin embargo, todavía no está establecido). En otras palabras: Taylor mostró un campo y estimuló una agenda fecunda, aunque todavía hacía falta superar lo que Honneth llamaría un déficit sociológico (y un déficit aun más grave en teoría social) para poder entender las situaciones que demandan justicia; déficit quedó manifiesto cuando Hegel extravió su magnífica intuición en su cielo de absolutos metafísicos. En segundo lugar, trataré de enfrentar la reiterada afirmación de ciertos lectores de que la propuesta tayloriana de reconocimiento intercultural, expresada por él a través de la gadameriana idea de 'fusión de horizontes', no involucra el diálogo. Trataré de mostrar que ese camino hermenéutico, alternativo del liberal procedimentalista, pese a su eventual vacío dialógico, tiene un enorme potencial para la superación de los estereotipos, estructuras y prácticas que hacen posible la subordinación cultural.

1. "La igualdad de todas las culturas": la piedra de escándalo

La atmósfera en la que Carlos B. Gutiérrez escribe su defensa de Taylor -que es un poco todavía la nuestra- es la de "un oscuro panorama anti-terrorista"; el producido por el 11 de Septiembre. Es un oscuro panorama, dice él, en el que "los vientos soplan a favor del recelo policivo mundial frente a lo cultural, lo étnico y lo religioso". Reacciona contra quienes, bajo esa atmósfera, piensan que el multiculturalismo es un "substancialismo cavernícola", un "pérfido intento de retribalizar a la sociedad abierta"⁵. Como ya se señaló, este tono lo impuso, en el campo filosófico, Sartori, para quien el multiculturalismo es una forma bonita (políticamente correcta) de validar el racismo y el multirracismo, que es lo que, en últimas, promueven los multiculturalistas⁶. Al tratar de probar eso, el italiano la había emprendido contra Taylor, "la estrella" filosófica de ese movimiento, y lo había acusado, palabras más, palabras menos, de ser un comunista que se quedó sin oficio tras la caída del Muro de Berlín. No creo, sin embargo, que a Carlos B. Gutiérrez lo movieran tanto esta clase de calificativos sino la vehemente defensa que Sartori y Habermas hicieran del liberalismo (o, en el caso de este último, de un procedimentalismo kantiano para definir el campo de pertinencia de lo político) en contra de las que parecían peligrosas propuestas de Taylor con relación a las culturas.

3 Gerd Baumann, *El enigma multicultural*, Paidós-Studio, Barcelona, 2001.

4 Baumann, op. cit. p 145.

5 Carlos B. Gutiérrez, op. Cit. p 233.

6 Ver Sartori, op. cit. p 71-73.

La crítica de Habermas es indirectamente contra Taylor (la escribe más directamente contra la formalización que Michael Walzer hace del texto de Taylor y contra las conclusiones que Walzer saca)⁷. Contra Walzer-Taylor, Habermas está interesado en mostrar que no es cierto que el liberalismo sea incompatible con ciertos reclamos de las identidades colectivas y tratará de probar que la oposición entre la política de la igual dignidad y la política del reconocimiento está 'falsamente construida', porque "cuando se entiende adecuadamente, la teoría de los derechos de ninguna manera es indiferente ante las diferencias culturales"⁸. Es más: Habermas va a sostener que "una teoría de los derechos correctamente entendida requiere de una política de reconocimiento que proteja la integridad de los individuos en los contextos de vida en los cuales su identidad es formada"⁹. Ésa es la primera aclaración que Habermas quiere hacer.

Taylor se vuelve más directamente el foco de la crítica habermasiana a propósito de una conclusión normativa bastante peregrina: una política de defensa de las culturas planteada en términos de lo que Habermas llama un 'ecologismo cultural'. Lo riesgoso de una política así es que termine permitiendo "que los derechos básicos sean restringidos por ciertas garantías dirigidas a promover la supervivencia de formas de vida cultural amenazadas"¹⁰. Sobra decir que la idea de una preeminencia de las culturas sobre los individuos y de un Estado comprometido con las culturas, y no con los individuos (o que pone entre paréntesis su compromiso con los individuos para honrar nuevos compromisos con las culturas), le parece inaceptable a Habermas. Ahora bien, no se llegaría a ese proteccionismo conservador que trata a las culturas como si ellas fuesen 'especies en vía de extinción', y que prefiere protegerlas a ellas y no a los individuos, si ellas no fueran declaradas por Taylor como todas iguales o igualmente valiosas. Pero ¿fue realmente esto lo que Taylor dijo? En parte sí, en parte no. Veamos.

Nuestro autor, con los ojos puestos en el problema de Québec y en los desafíos intelectuales que el mismo presenta, termina involucrándose con el tema de la igualdad de las culturas a partir de una reconstrucción histórica (muy en la línea de los desarrollos hechos en *Las fuentes del yo* y *La ética de la autenticidad*) del proceso que lleva a tratar a las culturas como si fueran identidades a ser políticamente puestas en relación. Taylor reconstruye una historia que se remonta al paso de una identidad diferenciada, dependiente de las posiciones sociales, propia de las jerárquicas sociedades premodernas, a una identidad igualitaria, propia de la modernidad. En esa historia se destacan dos metamorfosis paralelas. La primera parte de la exigencia moral que da paso a la modernidad política,

7 Ver Michael Walzer. "Comment", en *Multiculturalism*, editado por Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994. No hay que olvidar que el texto de Habermas fue escrito para la segunda edición -1994- del libro compilado por Amy Gutmann y puesto al lado de los ensayos de Taylor y Walzer, entre otros.

8 Jürgen Habermas, "Struggles for recognition in the democratic constitutional state", en *Multiculturalism*, editado por Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994, p 112

9 Ibid, p 113.

10 Ibid

la de hacer abstracción de las diferencias entre los seres humanos para reconocerles a todos el mismo valor, esto es, la exigencia de igualdad, y la transforma, mediante ciertos giros en el énfasis de la mirada, en la exigencia de valorar de nuevo lo específico de cada identidad individual. La segunda metamorfosis hace lo mismo, pero con las culturas. La primera, la relacionada con los individuos, comienza afirmando, al modo liberal kantiano, que “todos los seres humanos tienen la misma dignidad” y termina afirmando que “cada individuo tiene una identidad y debemos reconocer esa identidad”; la segunda, la relacionada con las culturas, debería comenzar afirmando que todas las culturas son iguales para terminar afirmando que “cada cultura tiene una identidad particular y debemos reconocerla”. Pero en la reconstrucción de este segundo proceso Taylor es fino y cauteloso. De un lado, logra hacernos ver que, más que oponer a un universalismo abstracto el particularismo concreto de las diferencias culturales, la exigencia del igual reconocimiento de todas las culturas se hace universalistamente: es la aplicación a la diversidad de las culturas del mismo principio que el liberalismo aplicó a los individuos. De otro lado, se muestra conciente de cuán problemático es llegar a afirmar que “todas las culturas son igualmente dignas y merecen el mismo respeto”; premisa sin la cual parece difícil concluir que “cada cultura tiene una identidad particular y debemos reconocerla”. Taylor sutilmente evita afirmar la premisa, aunque sí coquetea con la conclusión, aquella de que todas las culturas son iguales. Finalmente deja todo en cierta ambigüedad que lo muestra, casi, sosteniendo una tesis opuesta: la de que las culturas más longevas tienen derecho a un mayor aprecio y que esto debe ser así, precisamente, por su longevidad.

Esta es, al menos, la veta que explotará Baumann, quien comienza por contrastar en Taylor el alto nivel de su análisis y erudición y la languidez de su conclusión. Lo lánguido se evidencia en el apresurado remate que comienza diciendo que “debe haber algo intermedio entre la artificial y homogeneizada demanda de reconocimiento de igualdad de valor [para todas las culturas] y el encierro voluntario dentro de los patrones etnocéntricos” y termina diciendo que “es razonable suponer que las culturas que han proporcionado un horizonte lleno de sentido... durante un largo período de tiempo...es casi seguro que tienen algo que hace que se merezcan nuestra admiración y respeto, aunque estén acompañadas por muchas de las cosas que debemos abjurar y rechazar”¹¹. Lo que en principio parece “sumamente razonable”, termina siendo inadmisibile: que sólo ciertas culturas -las longevas- queden en pie para merecer el respeto y la admiración. El problema con darle el reconocimiento, o intentar dárselo, sólo a las culturas más longevas, es que “no hay ninguna suposición de igualdad de valor adjuntada a las culturas recientes, a culturas consideradas como desviadas por quien tenga el poder de realizar semejante juicio, lo mismo que a las culturas que puedan surgir “el día de mañana”. A no ser que Taylor esté queriendo ser políticamente correcto,

11 Gerd Baumann, op. cit. pp 106-7.

Baumann no duda en asimilarlo a un liberal del siglo XIX, dispuesto a “aprender de las demás culturas”, pero sólo de ciertas culturas consideradas valiosas y antiguas, por lo que sólo termina por respetar “aquellas lecciones que se [acomoden] a sus gustos”¹².

Baumann encuentra que, al querer proteger a las culturas (porque, como Habermas, Baumann ve a Taylor como queriendo proteger culturas, otra cosa es que uno lo vea como queriendo protegerlas a todas y otro como queriendo proteger sólo a las longevas), el filósofo canadiense se olvida de algo que había proclamado antes: que las culturas son esencialmente dialogantes. Olvida, incluso, lo dicho al comienzo del texto: las identidades (personales o culturales) no se producen en un soliloquio, sino en diálogo con los demás. Se olvida de eso -dice Baumann- y termina haciéndole el juego a quienes prefieren tratar las culturas como algo esencial, cerrado, que se transmite a sí mismo en el tiempo. El vestigio de ese juego estaría en la presentación del caso de Québec, en el cual el autor parece ceder a los mismos términos de representación que usan los nacionalistas francófonos, es decir, plantear las cosas en términos de ‘supervivencia’ y ‘supervivencia cultural’, lo que a los ojos de Baumann es un falso eufemismo biológico que pretende el dominio del idioma francés y la manera quebequesa de hacer las cosas¹³. Por ceder a este modo de ver las cosas -dice Baumann- el ensayo de Taylor no debería llamarse *La política del reconocimiento* (*The politics of recognition*), sino el *Reconocimiento de las culturas* (*The recognizing cultures*). Pese a lo dicho, Baumann sí considera que en Taylor habría elementos para reconocer esta naturaleza dialogante de las culturas.

Comparto esa idea y, como ya anuncié, volveré sobre ella al final del texto. Ahora bien, y para motivar un poco más la necesidad de volver a ese tópico, que no es otro que el de la fusión de horizontes, conviene revisar todavía una crítica más a Taylor, la de Lawrence Blum, que se refiere al mismo tópico de la pretendida igualdad de todas las culturas porque, no sin razón y por culpa de su ambigüedad, nuestro autor no ha podido safarse fácilmente de esa interpretación.

En su ensayo “Recognition, value, and equality: a critique of Charles Taylor’s and Nancy Fraser’s accounts of Multiculturalism”, Lawrence Blum califica ese igual valor como una incorrecta transposición a las culturas del ideal ilustrado de la igual dignidad de todos los seres humanos. Esta transposición lleva a un multiculturalismo que no es defendible, legítimo ni inteligible. De hecho, enfrenta a tres obstáculos insuperables, según Blum:

1. Presupone que cada cultura puede ser tomada como una suerte de totalidad para la cual se puede asignar una medida de valor. “¿Pero cuál es *el valor* de la cultura mexicana, la anglo-

12 Ibid, p 137.

13 Sus ideologías tratan los llamados lazos de sangre como si fueran lazos de fe y tratan la tierra, su palabra clave favorita tanto para la soberanía estatal como para la soberanía nacional, como si estuviera sujeta a lazos de sangre. Todas estas estrategias de la sangre y la tierra ayudan a convertir la flexible y circunstancial identificación cultural en rígidos e inflexibles nacionalismos culturales. La identidad nacional-cultural creada de esta forma es siempre exclusiva y limitada y con frecuencia sigue el modelo de las demandas cuasireligiosas. Baumann, op. cit. p 141-2.

americana, la etiope, la polaco-americana? ¿Qué podría ser la base para asignar un valor total a un modo de vida que incluye rituales, creencias, modos de interacción personal, producción artística y cosas similares”¹⁴

2. La presunción del valor igual da por hecho que las culturas pueden ser *comparadas* sin problemas en relación con los valores que ellas realizan. “¿Pueden las formas de danza tailandesa ser comparadas con las irlandesas de un modo totalizante? ¿Podemos comparar, de un modo seguro y con propósitos evaluativos, las formas literarias de los africanos de la costa oeste, los franceses y los eslavos? Y si no podemos hacer eso con formas de producción artística que tienen más o menos el mismo carácter, menos lo podríamos hacer con productos culturales de diverso carácter e, incluso menos, con la compleja y amorfa dimensión de los ‘modos de vida’ de las distintas culturas”¹⁵. La idea de que las culturas puedan tener el mismo valor, pues, es ininteligible y no parece operativa.
3. La idea del igual valor tiene una dificultad anexa y es que no puede coherentemente proveer el contenido de lo que se debería reconocer y respetar en las otras culturas. La idea de un valor equivalente (sin tomar en cuenta los logros y abusos al interior de cada cultura) no alcanza a ser una demanda moralmente válida. El respeto es algo que se gana, no algo que se otorga por decreto a todos por igual¹⁶.

El hecho de recurrir a la idea gadameriana de una ‘fusión de horizontes’, en cambio, parece dejar a nuestro filósofo en una posición un poco más sólida. Pero antes de ocuparme de idea, voy a dar un rodeo por la idea de reconocimiento, tan central en el análisis tayloriano pero que, según Baumann, Taylor ha complicado extraordinariamente. ¿En qué consiste, según Baumann, esta complicación? En que Taylor comenzó a incorporar a ella muchos significados: conciencia, reconocimiento, respeto o simplemente deber de respetar, aceptación e incluso admiración. Al hacer eso, Taylor convirtió el multiculturalismo en un problema de moralidad que remite a las filosofías de Rousseau y Kant. Baumann se pregunta: “¿Hay alguna prueba de que todas las minorías reclaman el mismo tipo de reconocimiento general, ya sea el modelo de Rousseau o el de Kant?”¹⁷. Posiblemente no la hay y, al hacer este giro, Taylor desembocó, olímpicamente, en un “imperialismo cultural desde una perspectiva filosófica”¹⁸. A mi modo de ver, si algún imperialismo o, mejor, filosofismo, existe aquí, está en la remisión a Hegel aunque, de todas maneras, con ello Taylor abre un camino que, al

14 Lawrence Blum, “Recognition, value, and equality: a critique of Charles Taylor’s and Nancy Fraser’s accounts of Multiculturalism”, *Theorizing multiculturalism. A guide to the current debate*. Editado por Cynthia Willet, Blackwell Publishers, 1998, p 82.

15 Ibid, p 82-3.

16 Ibid, p 83-84.

17 Ibid, p 138.

18 Ibid, p 139.

parecer, está mostrando sus frutos.

2. Hacer justicia es reconocer

Taylor vincula el reconocimiento al tema del multiculturalismo y, en general, de los colectivos identitarios, y para efectos de entender ese término nos remite, como era de esperarse, a Hegel. La vinculación de la idea tiene que ver con la cuestión de cómo satisfacer las peticiones hechas por los negros y las mujeres, por los inmigrantes y los homosexuales, por las minorías religiosas y las culturales, entre otros. En el análisis de esa cuestión que Taylor va introduciendo esas ideas que luego van a ser criticadas por Sartori y Blum, como aquellas de que “el reconocimiento forja identidad”¹⁹, “el falso reconocimiento ... puede infligir una herida dolorosa que causa a sus víctimas un mutilador autoodio”²⁰, o el reconocimiento no es “una mera cortesía” sino “una necesidad humana vital”²¹. Su análisis, sin embargo, carece de una explicación suficiente sobre por qué el reconocimiento es una necesidad humana vital, al modo como aquellas que el mismo Taylor nos provee, en varias de sus obras, sobre la identidad del sujeto moderno, la modernidad, el atomismo y el liberalismo. Taylor llena este vacío con una frase: cuando hablamos de reconocimiento, “a la mente nos viene el nombre de Hegel, con su célebre dialéctica del amo y el esclavo”²².

La observación se introduce al comienzo de su ensayo, pero indica el camino a seguir: no en vano otros repiten lo mismo, sin desarrollarlo. Me refiero, en concreto, al rumano Tzvetan Todorov quien, al tratar el tema del reconocimiento, se remite a Hegel-Kojève, haciéndose más beneficiario de la lectura que de ese pasaje introdujera Alexander Kojève en Francia, a principios del siglo XX, que del mismo Hegel²³; o al filósofo africano Kwame Anthony Appiah, quien se limita a decir que el reconocimiento “es en su raíz un concepto hegeliano, ya que se inspira en el célebre análisis del amo y el esclavo desarrollado en la *Fenomenología del espíritu*”²⁴; o a la norteamericana Nancy Fraser quien, aunque antes prefería reducir su entendimiento del reconocimiento a una representación *popular* de lo que quieren los grupos en disputa con el orden existente, en 2003, en su debate con Axel Honneth, termina diciendo que el término reconocimiento proviene de la filosofía hegeliana y, en concreto, de la fenomenología de la conciencia²⁵. Lo que todos ellos nos dicen es que allá se puede

19 Ibid.

20 Ibid, p 294.

21 Ibid.

22 Ibid.

23 Ver Tzvetan Todorov, *La vida en común*, Taurus, Madrid, 1995, pp 41-44.

24 Kwame Anthony Appiah, *La ética de la identidad*, Katz, Buenos Aires, 2007, p163.

25 Dice textualmente: “El término ‘reconocimiento’, .. proviene de la filosofía hegeliana y, en concreto, de la fenomenología de la conciencia. En esta tradición, el reconocimiento designa una relación recíproca entre sujetos, en la que cada uno ve al otro como su igual y también separado de sí. Se estima que esta relación es constitutiva de la subjetividad: uno se convierte en sujeto individual sólo en virtud de reconocer a otro sujeto y ser reconocido por él. Por tanto, el ‘reconocimiento’ implica la tesis hegeliana, considerada a menudo opuesta al individualismo liberal, de que las relaciones sociales son anteriores a los individuos y la intersubjetividad es anterior a la subjetividad”. Nancy Fraser en

acudir para entender por qué el reconocimiento es importante para la identidad personal. Pero para entender mejor cómo se conecta el reconocimiento con la identidad, según Hegel, y cómo se conecta todo esto con la justicia, a tal punto que nos quede claro que hacer justicia es reconocer, es muy poco lo que podemos sacar de esa escueta remisión al tópico hegeliano.

Y esto por tres razones. En primer lugar, porque sobre este famoso pasaje de la *Fenomenología del espíritu* hay muchas interpretaciones y muchas posibles derivaciones filosóficas dependiendo de esas interpretaciones. En segundo lugar, porque ni en ese libro está la única versión de ese pasaje, y tal vez ni siquiera la mejor (aunque sin duda sí la más conocida), ni ese pasaje agota el tema del reconocimiento en Hegel. El pasaje del amo y el esclavo da cuenta, sí, del reconocimiento asimétrico; pero el tema del reconocimiento en Hegel es más extenso y para entenderlo cabalmente se deben tomar en cuenta obras como el *Sistema de la ética*, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y la *Metafísica del derecho*, como lo ilustran los eruditos estudios de Axel Honneth, Robert Williams y Angelo Papacchini. En tercer lugar, y esto es lo más importante, porque la teoría hegeliana del reconocimiento, por muy atractiva que suene, no tiene el estatuto de una teoría con fuerza explicativa suficiente para, a partir de ella, dar cuenta de lo que está en juego en muchos conflictos planteados por grupos y sectores sociales en las sociedades liberales y para concluir – como concluye Taylor- que esos grupos y sectores están demandando reconocimiento. Precisemos un poco esta tercera razón. Las tres razones ya las he desarrollado en otro texto²⁶. Sólo quiero detenerme en la tercera.

En términos explicativos, Hegel no nos provee una teoría social satisfactoria para dar cuenta de los conflictos de las sociedades modernas, o de algunos de ellos, en términos de lucha por el reconocimiento. “Hegel -nos dice Axel Honneth- no es aún lo bastante teórico social para poder concebir con objetividad este proceso como un fenómeno de la constitución de las sociedades modernas. Plenamente inmerso en el horizonte del idealismo alemán, observa en ello más bien el conjunto de las potencias espirituales que los sujetos deben producir entre sí para estar en condiciones de construir el mundo común del 'espíritu objetivo'”²⁷. Tampoco nos provee un concepto de reconocimiento que haya podido asentarse en nuestro lenguaje moral compartido de forma tal que, cuando hablamos de una ética política del reconocimiento, todo el mundo sepa de qué estamos hablando. Como igualmente señala Honneth: “a diferencia del concepto de 'respeto', que desde Kant posee contornos ético-filosóficos relativamente claros, el de 'reconocimiento' no está establecido por

¿Redistribución o reconocimiento?, Morata, p 20.

26 Ver Delfin Ignacio Grueso, “Tres modos de vincular el reconocimiento en la justicia”, *Revista Praxis Filosófica*, en prensa.

27 Axel Honneth, “Reconocimiento y obligaciones morales”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No 8, Madrid, 1996, p 8.

un uso cotidiano ni filosófico²⁸". El reconocimiento, por otra parte, no ha sido un tema tan central en la filosofía como para que, frente a él, se definan varias teorías filosóficas; o, como dice Paul Ricoeur, "no existe teoría del reconocimiento digna de ese nombre al modo como existe una o varias teorías del conocimiento"²⁹. Así las cosas, si queremos interpretar los conflictos sociales como demandas de reconocimiento y si queremos establecer una política del reconocimiento, se requiere algo más sustantivo que una simple alusión a la venerable autoridad de Hegel: se requiere construir una teoría del reconocimiento capaz de satisfacer criterios válidos tanto a nivel explicativo como normativo. Es lo que intenta Axel Honneth quien, a mi modo de ver, como ya dije, lleva el vacío insinuante abierto por Taylor³⁰.

3. El modo hermenéutico de abrirse a los otros, según Taylor

Gutiérrez, que se detuvo lo suficiente en la idea de *fusión de horizontes*, retomada por Taylor, la explica exclusivamente apelando a la obra de Gadamer. Quisiera -sin querer emular a quien en nuestro medio es la máxima autoridad en la obra de Gadamer- complementar con una remisión a un texto de Taylor, "Comparación, historia y verdad", para ilustrar cómo en esa idea se expresa una alternativa que, aunque parece quedarse más en la apertura mental que nos puede venir de la presencia del otro, sin la participación dialógica del otro, concreta un modo de superar actitudes que reproducen el extrañamiento y la exclusión de los otros culturalmente distintos³¹.

Al desarrollar la filiación hermenéutica de la idea de *fusión de horizontes*, y tratando el tema de la verdad de los mitos, las otras culturas y el problema 'científico' de la comparación entre culturas, Taylor admite estar "muy influido por Gadamer (con alguna influencia ...de Hegel también)³². Gracias a esta influencia, plantea que las ciencias humanas, dedicadas a entender a la gente, no deben tratar de alcanzar el punto de objetividad descontextualizada que han perseguido las ciencias naturales, pues con esta actitud no se harían más entendibles las culturas que nos son extrañas. Al contrario, y aquí está la clara diferencia con Habermas, no es desde la objetividad sino desde la subjetividad contextualizada desde donde podemos entender mejor a los otros. El conocer otras culturas cambia nuestro entendimiento y lo libera de posiciones etnocéntricas, como en cierta medida lo son aquellas de la ciencia moderna³³.

28 Ibid, p 6.

29 Paul Ricoeur, *Caminos del Reconocimiento*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, p 11.

30 Sobre esto ver mi ponencia "El llamado de atención de Axel Honneth sobre el déficit sociológico en la teoría del reconocimiento", presentada en el Segundo Congreso Colombiano de Filosofía, Cartagena de Indias, Septiembre de 2008.

31 Esto lo he desarrollado más detenidamente en "Cultura, entendimiento y reconocimiento", en *Lenguaje y Cultura*, Grupo Praxis, (ISBN: 958-670-231-6), 2002.

32 Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1997, 148

33 Taylor provee un ejemplo:

La forma como yo puedo enfrentar el reto de lo extraño, dice Taylor, es alterando y extendiendo mi entendimiento. Me toca afectar, incluso cuestionar, mi anterior sistema de entendimiento. En esta forma el entendimiento de los otros cambia mi propio entendimiento, me libera un poco de los contornos fijos de nuestra cultura. Así pues, una vez el entendimiento de los otros escapa de los cánones de las ciencias naturales, entender a otros es en cierta manera un asunto de comparar. “Esto es debido a que hacemos a los otros inteligibles a través de nuestro propio entendimiento”³⁴. Negar esto es hacerlo inconsciente, no eliminarlo. Al contrario, la única forma en que liberamos a los otros es cuando contrastamos su entendimiento con el nuestro, dejando de esa forma de leerlos a través de nuestro entendimiento y permitiéndoles que se mantengan por fuera del mismo. Taylor confiesa que está siguiendo a Gadamer cuando nos trata de persuadir de que por este camino nuestro entendimiento de nosotros mismos se relativiza para convertirse en uno entre los posibles entendimientos del mundo.

Lo anterior lleva, según Taylor, a la conclusión de que entender a los otros sólo puede hacerse a través de comparaciones. Siempre el nuevo entendimiento de los otros, aunque alterado por los otros, sigue siendo nuestro, aunque ahora se ha extendido el trasfondo u horizonte que sirve de apoyo al contraste. Por otra parte, seguirá siendo un entendimiento limitado, porque la posibilidad de entender mal a los otros siempre está allí. Lejos de declararse pesimista por estas conclusiones, Taylor las ve como un estímulo para la creciente ampliación de nuestros marcos de entendimiento. “No podemos sino ir hacia adelante, aplicando más dosis de la misma medicina”. Siempre será gratificante superar las más severas distorsiones en el entendimiento de los otros. Todo radica en reconocer que nunca nos liberaremos de un entendimiento limitado, sólo lo ampliamos. “La idea es fusionar los horizontes, no escapar de ellos”³⁵.

Llegado a este punto, Taylor enfrenta una objeción importante. El entendimiento dentro del cual entran ahora *los otros*, es todavía un entendimiento que viene de nuestro lenguaje, hecho a su vez de las cosas que tomamos como evidentes. Somos, de todas maneras, los forjadores del lenguaje desde el cual entendemos a los otros. Taylor enfrenta esta objeción tratando de negar que el lenguaje siempre preceda el contraste que permite ampliar nuestro entendimiento de los otros. Dado que los otros no tienen sentido cuando los miramos desde nuestro entendimiento original, nosotros siempre avanzamos ampliando ese entendimiento, buscándole un lugar a lo extraño dentro de lo ya conocido, tratando de darle un sentido a la diferencia. Ya el contraste está presente allí, y el lenguaje

En términos de los motivos que yo reconozco como entendibles, los aztecas se comportaban muy extrañamente. Su conducta normal, o al menos la de sus gobernantes y sacerdotes, incluía cosas como arrancarle el corazón a la gente, algo que yo sólo esperaba de un psicópata. Pero, a menos que quiera concluir que la sociedad Azteca estaba toda enferma, lo que no parecía ser el caso, estoy enfrente a un gran reto. Chales Taylor, “Comparación, historia y verdad”, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1997, p149.

34 Ibid, p 150.

35 Ibid, p 151

puede venir a expresarlo. Ya en el lenguaje que tenemos que superar para entender a los otros a través del contraste, existe un contraste originante de ese lenguaje. Siempre ocurre eso. Después de tratar de entender a los otros, el lenguaje original se ha extendido y ahora ambos, nosotros y los otros, caben dentro de él, son igualmente familiares.

¿Quiere decir todo esto que no hay pretensiones de validez en el proceso de entender a otros? ¿Es este un proceso enteramente subjetivo? Aquí Taylor vuelve a apoyarse en Gadamer para reintroducir la variable epistemológica en un campo del cual ella aparece como expulsada. Entendemos a los otros gracias también a la realidad que nos rodea. Incluso más, cuando no los entendemos, es también gracias a nuestro entendimiento de la relación apropiada con esa realidad³⁶.

Llevemos este ejemplo al caso de los aztecas que arrancaban corazones. En un primer momento, el de los conquistadores españoles por ejemplo, su esquema de entendimiento se sacude por este hecho y los aztecas reciben el calificativo de salvajes; hay una comparación y un acomodo de la nueva realidad dentro de un lenguaje ya existente o que se amplía para darle sentido. En un segundo momento, un momento más tolerante, podemos preguntarnos por el sentido que eso tiene para ellos. Quizá eso sea una exigencia de sus dioses. Todavía nos movemos dentro de nuestro esquema de entendimiento, aunque más flexibilizado. Nuestra superioridad sigue dándose por sentada, pero los otros se nos hacen más inteligibles. Echando mano de las realidades sociales, morales, etc. que rodeaban esas prácticas, podemos entenderlas un poco mejor. Ahora ellas tienen más sentido. Puede parecernos que, a su modo, ellos sabían hacer sus cosas para mantener su orden humano y que hasta nosotros podemos aprender de ellos.

La fusión de horizontes, pues, concreta un modo de aproximarse a los otros distintos y, de alguna forma, reconocerlos en su especificidad. Implica cambiar mi autopercepción, que ya no podrá ser la misma en virtud de la inquietante presencia del otro. Ahora bien, en relación con lo que cabalmente podríamos llamar una teoría de la justicia, una que nos diga, por ejemplo, cuál debe ser el papel del Estado y las instituciones con las diversas culturas y con la más amplia diversidad que habita las sociedades contemporáneas, aunque sí da pinceladas, Taylor no la provee. Y tampoco se proponía hacerlo. La idea de una teoría de la justicia en regla, como va de Rawls a Fraser, por ejemplo, no hace parte del programa filosófico de Taylor y dudo, incluso, que la aceptara. Tampoco la acepta, del todo, Honneth, quien comparte con Taylor la acusación de Nancy Fraser de estar mezclando cuestiones de vida buena con cuestiones de justicia, cuando ambos sobredimensionan el

36 Taylor trae un ejemplo dado por Gadamer. Un hombre agita sus manos en el vacío, o al menos eso es lo que veo desde lejos. Me acerco un poco al hombre y veo que en realidad el hombre está espantando unas moscas. Es recién ahora cuando su acción se me hace inteligible. Supongamos ahora que realmente no hay moscas, pero que el hombre las está viendo porque está preso de una ilusión óptica. Su acción, que en parte no tiene sentido para nosotros, lo sigue teniendo para él y nosotros somos capaces de entender esto. Aunque no aceptamos esa realidad, de alguna forma vemos que su comportamiento es objetivo si tomamos en cuenta el punto de vista del ilusionado.

reconocimiento como un aspecto esencial de la justicia. Pero ésa es ya una evaluación que habría que hacer, creo, más en relación con Honneth, que ha desarrollado una más sistemática teoría (en términos explicativos tanto como normativos) sobre la conexión del reconocimiento (y su ausencia) con la justicia (y la injusticia).